

Véliz, Claudio

La prisa y la agonía: Dialéctica, diferencia y deconstrucción

VIII Jornadas de Sociología de la UNLP

3 al 5 de diciembre de 2014

Cita sugerida:

Véliz, C. (2014). *La prisa y la agonía: Dialéctica, diferencia y deconstrucción*. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en:

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4193/ev.4193.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

La prisa y la agonía

Dialéctica, diferencia, *deconstrucción*

Lic. Claudio Véliz (UBA-UNDAV)

claudioveliz65@gmail.com

Dialéctica y tragedia

En su afán por rastrear el nacimiento y aventurar la muerte de la tragedia, Nietzsche traza una sugestiva dicotomía: por un lado, el éxtasis y la ebriedad dionisiacas, la intuición del dolor del mundo; por el otro, la ensoñación y el sosiego apolíneos. Ambas modalidades contradictorias confluían en el arte trágico para configurar una tensión insuperable, una encrucijada aporética que le otorgaba ese espesor conflictivo y confrontativo del que, ineludiblemente, necesitaba nutrirse. Pero Nietzsche no tardará en denunciar, en dicho texto juvenil, un insoportable e inadmisibles hegelianismo atravesado por la necesidad de (cristiana y socrática) reconciliación de los antagonismos. Bien sabía que cualquier intento de resolución definitiva de esta irremediable controversia, acabaría por diluir dicha tensión creativa y atentar, así, contra la subsistencia misma de la tragedia. Del mismo modo, cualquier *salto* hacia alguno de ambos polos (ya la afirmación *pulsional* dionisiaca, ya la conjuración *racional* apolínea) supondría, lisa y llanamente, la muerte de *lo trágico*. Lo que el Nietzsche aún romántico y amante de Wagner venía a denunciar era el espíritu arrollador de un racionalismo socrático que habría violentado el impulso vital, erótico y danzante al silenciar las voces del coro. Un socratismo que se alzaba desde las ruinas de la monarquía micénica y que en el contexto de emergencia de los combates *políticos*, pretendía consagrar el triunfo del *diálogo* (democrático) sobre la *revelación* (divina).

No obstante, según lo entiende Gilles Deleuze, en el “último” Nietzsche, la esencia trágica ya no puede pensarse como aquella encrucijada aporética, como aquella instancia de *indecidibilidad*; sino, en cambio, como “la afirmación múltiple o pluralista”, como el intento por hacer de todo (no sin esfuerzo, angustia y hastío) un objeto de afirmación. Lo trágico no debe confundirse, por consiguiente, con ese angustioso “esforzarse”, sino *vivirse* como la multiplicidad y la diversidad de la afirmación como tal, “la alegría de lo múltiple, la alegría plural”. He aquí “el sueño anti-dialéctico y anti-religioso de la filosofía de Nietzsche” (Deleuze, 1994: 29), ya que lo

trágico no puede fundarse en una relación entre lo negativo y la vida (es decir, en someter la vida a la acción de lo negativo) sino entre lo múltiple y lo positivo, la afirmación, la alegría. Es Dionisos quien consume el espíritu trágico ya que es él quien se afirma, danza, asume el dolor, se metamorfosea, juega, “echa los dados”.

Nos quedará, entonces, por definir/decidir si dicha *alegre positividad*, si dicha danzarina afirmación de lo múltiple reticente a *toda* negatividad (es decir, a toda intervención emancipatoria-negativa *exigida* por el ruinoso estado de bárbara violencia y voces sepultadas), no culmina en otra *muerte de la tragedia* (en la disolución del *agonismo*), ya no como socrático diálogo racional a la espera del consenso universal, sino como éxodo celebratorio, como huida jovial respecto de una negatividad cubierta con la máscara *afirmativa* del cortejo triunfal.

Tal como demostró el filósofo italiano Giorgio Colli (1996), así como la genealogía de la tragedia nos transportaba a las ceremonias del ritual sacrificial dionisiaco, la emergencia del pensar filosófico también estuvo signada por la crueldad de un dios (Apolo), por la oscura ambigüedad de la palabra divina, la impronta *agonal* y el espíritu bifronte; es decir, por la compleja amalgama entre razón y locura, *mithos* y *logos*, poesía y diálogo racional. Tras la caída de la monarquía micénica, estalló el *desacuerdo* respecto de las modalidades del orden (conceptual, político, jurídico). Para el ciudadano libre, solo se insinuaban dos caminos: o involucrarse en el combate (filosófico y político), o hallar un refugio alejado de la ciudad (aunque esto último resultara inaceptable para los griegos). El modo de articular las diferencias (si se nos permite expresarlo de esta manera) iba a surgir como resultado de un *diálogo entre iguales* que, por obvias razones, no tenía lugar en un ámbito de concordia y consenso (quizá porque no eran *tan* iguales) sino en el escenario controversial de una disputa, de la puja por el sentido de la democracia. Así, si la tragedia consistía en la puesta en escena de un dilema irresoluble, la dialéctica (es decir, la filosofía) ponía en palabras una tragedia cuya aporética trama no iba a impedirle, sin embargo, ensayar tentativas conciliadoras, aunque siempre provisionales, amenazadas, inseguras.

Con Hegel, la dialéctica ya no se limita al diálogo/combate entre iguales, sino que deviene (*heraclitianamente*, podríamos decir) “el alma y el pulso de todo”. Para este filósofo alemán, la

antinomía no es patrimonio de algún objeto específico (como en las aporías kantianas) sino de todos los objetos, géneros, ideas, representaciones o conceptos. La negatividad hegeliana no es un obstáculo que la razón debe sortear, sino la condición “originaria” de la dialéctica que pone en cuestión la pretendida “simplicidad” de su momento “originario”. Todo está habitado por la contradicción, por la guerra que instaura su perpetuo movimiento circular re-flexivo. El movimiento dialéctico es, por consiguiente, tortuoso, plagado de luchas y escisiones. Y, paradójicamente, es este antagonismo el que nos permite reconocer al *otro* como *diferencia absoluta*, como irremediablemente *otro*. Por consiguiente, la hegeliana reconciliación no debiera ser pensada como instancia que uniformiza sino como una comunidad (o mejor dicho, un Estado) que se alza como promesa (aún pendiente en vida de Hegel) de respeto por las diferencias. Es de *este* Hegel (y no de las lecturas hegelianas que traducen su dialéctica como el movimiento impulsado por un principio simple –uno– que se constituye como origen y matriz de lo diferente, y subsume, en su despliegue, la pluralidad en la mismidad de lo idéntico) del que Derrida propone ensayar un desplazamiento *ínfimo y radical*.

Lecturas nietzscheanas

Quizá haya sido Nietzsche el filósofo más “tironeado” por una diversidad de tradiciones de pensamiento que nos permiten trazar un recorrido que va desde el nazismo hasta el anarquismo, pasando por cierto marxismo heterodoxo. Podríamos hablar así (anacrónicamente, desde ya), de un Nietzsche “nacionalsocialista” signado por el espíritu profético, el gesto señorial, y el desprecio por la fealdad plebeya; de un Nietzsche “romántico” amante de Wagner y Schopenhauer, que procura hallar en la música, el mito y en la poesía, las fuentes alternativas a la decadente razón ilustrada; de un Nietzsche retórico-agonista recreado por Foucault; o de un Nietzsche “deleuziano” que da el “salto” (para horror de Habermas) hacia una posmodernidad antiilustrada, postfilosófica y anclada en la afirmación vitalista de las fuerzas preindividuales. Pero las disputas no terminan aquí, ya que la genealogía nietzscheana tampoco ha dejado de fascinar al estructuralismo antihumanista y a la primera generación de frankfurtianos, decididamente reticentes a firmar la “paz perpetua” del dialogismo comunicacional. Podríamos afirmar, sin temor a equivocarnos, que solo “la tradición liberal” (en sus diversas expresiones) permaneció inmune a los martillazos nietzscheanos; aunque a nuestro criterio, esto haya

obedecido a las peores razones: la absurda pretensión de que la *burguesa* panacea mercadocéntrica, la *ilustrada* prédica egoísta, y el universo *cosmopolita* de los globales consensos deliberativos, nada tuvieron que ver con las catástrofes del siglo XX (y con su consumación en la “guerra perpetua” y el paraíso-buitre *postdemocrático* del siglo XXI).

Sin ninguna duda, la genealogía nietzscheana ha inspirado, desde mediados del siglo XX (aunque con mayor prepotencia, tras la caída del muro de Berlín), las más decididas críticas de *toda* dialéctica. A tal punto que *la* dialéctica se constituyó como una lógica totalitaria, violenta y reactiva a la pluralidad; una lógica que solo podía comprender lo diferente desde el principio de identidad y con las anteojeras del paradigma oposicional, de la matriz antagónica; una lógica que suponía, además, la conciliación/superación de los antagonismos en virtud de un engañoso *momento* de totalitario regreso a lo Uno.

El Nietzsche que enamora a Foucault es el que funde las tareas de la crítica con la labor genealógica (es decir, el que entiende la crítica *como* genealogía); el que descubre/desenmascara los orígenes múltiples y diversos (la pluralidad de circunstancias y azares) que la filosofía occidental se ocupó luego de organizar/unificar/”estatizar” a partir de un principio simple; el que denuncia el vínculo inquebrantable entre verdad y poder; el que entiende a la categoría de “totalidad” como la sombra filosófica del Dios muerto; el que en nombre del perspectivismo y la pluralidad se vuelve contra *todo* orden (conceptual, normativo, comunitario, *político*), es decir, contra cualquier intento de articular las diferencias. Es *con* Nietzsche que Foucault se permite afirmar que no hay origen en tanto esencia recuperada, identidad preservada, *presencia* primera, sino apenas una modesta y accidental *procedencia*, una *emergencia* que solo es posible “en un determinado estado de fuerzas”, es decir, como combate perpetuo que nunca tiene lugar en un campo cerrado de igualitaria distribución sino en el espacio abierto de una relación de dominio. Una emergencia que no puede entenderse como secreto esencial ni monótona finalidad, sino como discordia y disparate. Y es por esta senda nietzscheana que se interna la genealogía de Foucault para instaurar, en la filigrana de la (habermasiana) “paz comunicacional”, un *agonismo* retórico desencantado y aporético al precio de escindir la *crítica* de la *promesa*.

También Deleuze recupera a la genealogía nietzscheana como la verdadera realización de una *crítica* que, en términos de *sentido* y de *valor*, logra radicalizar la crítica kantiana. El problema de la transvaloración no podía sino pensarse en términos críticos, siempre y cuando no se entendiera a la actividad *genealógica* (crítica de los valores y, a la vez, positividad creativa) como juicio (kantiano) sancionado por un tribunal universal. La crítica nietzscheana no es fuerza *reactiva* (venganza, rencor, resentimiento) sino acción *creativa*, modo *activo* de existencia. La filosofía de Nietzsche, afirma Deleuze, es la crítica pluralista (activa y creativa) de la uniformidad; la afirmación del “origen diferencial”, de la multiplicidad de los sentidos, del *campo de fuerzas* cuya relación supone el combate, la jerarquía y el dominio. Y se pregunta, entonces, Deleuze, ¿es posible confundir la crítica nietzscheana con una dialéctica? Y su respuesta negativa es contundente: “Una relación aunque sea esencial entre el uno y el otro no basta para formar una dialéctica: todo depende del papel de lo negativo en esta relación. Nietzsche dice con razón que la fuerza tiene a otra fuerza por objeto. Pero, precisamente, es con *otras* fuerzas que la fuerza entra en relación. Es con *otra clase* de vida que la vida entra en lucha. El pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas; pero es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo. Por ello debemos tomar en serio el carácter resueltamente antidialéctico de la filosofía de Nietzsche” (Deleuze, 1994: 17).

Sin negar el elemento agonal (e incluso agresivo) de toda relación, Deleuze distingue entre el *papel de lo negativo* en la dialéctica (en tanto negación, oposición, contradicción) y la nietzscheana *afirmación diferencial*. Según él lo interpreta, una fuerza, al relacionarse con otra, no la niega (no niega lo que ella no es) sino que afirma su diferencia y goza de ella. Lo negativo no es (como en Hegel) aquello presente en su ser y de lo cual la fuerza extrae su actividad, sino el resultado de dicha actividad, el producto de la existencia, “la agresividad de una afirmación” (ibíd.). Nietzsche opone al concepto especulativo de negación/contradicción, el elemento práctico-empírico de la *diferencia* como afirmación gozosa. Lo único que quiere una voluntad es afirmar su diferencia. He aquí el nietzscheano empirismo afirmativo, placentero y vital opuesto al dialéctico *trabajo* de lo negativo. Y remata, entonces, Deleuze: “El ‘sí’ de Nietzsche se opone al ‘no’ dialéctico ; la afirmación a la negación dialéctica; la diferencia a la contradicción dialéctica; la alegría, el placer, al trabajo dialéctico; la ligereza, la danza, a la pesadez dialéctica; la hermosa irresponsabilidad a las responsabilidades dialécticas” (ibíd.: 18).

El hombre dialéctico es incapaz de actuar, de afirmar su diferencia y, por consiguiente, solo se puede ocupar de *reaccionar* frente al dominio, haciendo de la negación su propia esencia y principio de su existencia. La dialéctica se constituye, así, como el arma defensiva y vengativa de una plebe oprimida (triste, trabajosa y pesada “moral de esclavos”) *contra* sus dominadores. La plebe/el esclavo concibe el poder como objeto de *reconocimiento*, materia de *representación*, y no como la afirmación de una voluntad/diferencia/potencia que se relaciona con *otras*; y por consiguiente, es ella (la *gramática plebeya*) la que *dialectiza* una relación no necesariamente dialéctica. Solo una moral aristocrática puede producir la “triunfal afirmación de sí misma” reticente a *toda* dialéctica. Para este Nietzsche deleuziano (es decir, jovial, danzarín, activo, vital, orgulloso de su *diferencia*), la dialéctica (al igual que la teología cristiana) reduce *lo trágico* a lo negativo, a lo contradictorio, a lo oposicional, pero también a la resolución (de la tragedia), es decir, a la promisorio remisión a una unidad primera/última de la cual habrían brotado, y a la que deberían regresar, las diferencias.

Una cierta negatividad

Adorno ha designado a su intervención filosófica de modos diversos: teoría crítica, lógica del desmoronamiento, crítica inmanente, dialéctica negativa... Pero más allá de la conveniencia de dichas designaciones, lo absolutamente inobjetable es que la intervención adorniana “se adelantó” a cualquiera de las críticas *post* de la dialéctica. En cada pasaje de la obra de Adorno (incluso en el caso de sus textos juveniles) podemos advertir sus duros cuestionamientos a las nociones de *sistema* y *totalidad*, al embrujo de la *unidad*, a la omnipotencia del *concepto*, y al principio de *identidad* que aniquila las *diferencias*. Ya en su joven idea de “historia natural” (inspirada en la “segunda naturaleza” lukacsiana y en la idea benjaminiana del “despertar de lo cifrado”) se halla contenida esa suerte de *paradoja tensional* que no abandonará desde entonces. Es la contradicción experimentada *en* la cosa/realidad (es decir, en la praxis social) y *en contra* de ella, la que nos obliga –dice Adorno– a “pensar en contradicciones”. Y dicho movimiento dialéctico, muy lejos de producir una (hegeliana) *identidad* a partir de la *diferencia* de cada cosa/objeto con su concepto, no hace más que “desconfiar de lo idéntico”, que volver contra sí mismo todo el entramado conceptual y forzarlo a decir lo diferente. Por consiguiente, en Adorno,

la *contradicción* no puede pensarse como una *dialéctica* obsesión por pensar/subsumir la infinita diversidad en términos de una lógica de los antagonismos, sino, por el contrario, como “el índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto” (1986: 13). Es su dialéctica la que, justamente, le reprocha a la tendencia unitaria-identitaria-totalitaria de la conciencia, el hecho de que solo pueda asumir a lo distinto/diferente como negativo, como divergente. Ni sistema, ni método, ni punto de vista, la “Dialéctica –dice Adorno– es la conciencia consecuente de la diferencia”, el impulso arrollador que agrieta y arruina el pensamiento, que denuncia su falla, su insuficiencia, su culpabilidad, su absurda pretensión totalizante y unificadora, su explícita ambición identitaria.

Solo así será posible perforar la apariencia de la “realidad objetiva como una unidad de sentido” (ibíd.: 21). La idea de “sobrepajamiento del concepto”, es decir, la de “superar al concepto por medio del concepto”, la de “volverlo hacia lo diferente de sí mismo”, la de burlar las obsesivas operaciones de abstracción, clasificación, taxonomía y “objetualización”, no supone una mera intervención subjetiva (ingenua *robinsonada* liberal) tendiente a detener “la tendencia objetiva que se ha impuesto por encima de las cabezas de los hombres” (1998: 11). El dolor y el sufrimiento del mundo que reclaman un impulso liberador, remiten al ámbito de una materialidad que excede lo subjetivo al mismo tiempo que lo atraviesa; constituyen “la objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente” (1986: 26). O como lo afirma Adorno en otro pasaje de esta obra: “Lo que hay de doloroso en la dialéctica es el dolor, elevado a concepto, por la pobreza de ese mundo” (ibíd.: 14). Por consiguiente, el desajuste entre las pretensiones unificadoras de la conciencia y la absoluta singularidad de lo no-idéntico (es decir, “la variedad cualitativa de la experiencia”), habría que entenderlo –dice Adorno– menos como una ley del pensamiento que como una “ley real”. Siempre y cuando no se entienda a esta última –sugerimos nosotros– como una “dialéctica objetiva” del devenir ni como una lógica inmanente de la historia, sino –derridianamente– como el *desquicio* irremediable del tiempo, la *diferencia* consigo mismo de todo objeto/cosa/mundo/real, el *diferimiento* perpetuo de su *presencia*, la indefinida *demora* de su esperada “realización”. ¿Acaso no es esta falla constitutiva, este desacople que arruina toda orgullosa positividad, esta “culpabilidad originaria”, esta discordia insuperable (en tanto “origen” complejo y múltiple), lo que Adorno designa como *negatividad*?

Para Adorno –a gran distancia de la tradición liberal– la “libertad de pensamiento” no consiste en un desembarazarse de una estructura conceptual objetivada y opresiva, sino en la capacidad de objetivar su falta de libertad, en “la necesidad de dejar su elocuencia al dolor”. De este modo, la *negatividad* adorniana toma distancia de cualquier “ficción liberal de la comunicabilidad libre y universal” (1998: 78) que asume al dialogismo liberal como pretendida conjuración de un dolor inerradicable. Y sin embargo, esta absoluta desconfianza respecto de los consensos comunicacionales como instancias superadoras de los conflictivos y antagonismos del siglo XX, no lo ha precipitado hacia el fango de una negatividad radical de pretendidos vínculos con la *destruktion* heideggeriana, y de peligrosa afinidad con una violencia destructora de todo derecho/institución/razón (una apresurada y desafortunada sugerencia derridiana –1997–); pero tampoco hacia el *refugio mimético* de una relación estética incontaminada por el *logos*, es decir, hacia un “más allá de la razón” al que –según Habermas– Adorno habría accedido tras deslizarse por la nietzscheana “plataforma giratoria”.

Si podemos hablar de *una* (cierta) dialéctica adorniana, aun en su irremediable negatividad, es porque Adorno no estuvo dispuesto a dejarse arrasar por la catástrofe destructiva de la lógica calculante-instrumental, y, por el contrario, prefirió pensar *en/desde/contra* la barbarie; porque entendió a *la otredad* (violentada, atrofiada, aniquilada, denegada) como discordia y exigencia, como urgencia y apertura, como extrañeza y (derridiano) gesto hospitalario; y porque jamás dejó de ensayar, una y otra vez, esa estratagema salvífica consistente en producir una *constelación* (sugestiva forma de burlar los conceptos sin la *prisa* de *saltar* hacia un “más allá del lenguaje filosófico”) que permita el cruce *agónico* entre la vida dañada y la promesa redencional de la sociedad emancipada. Solo en las constelaciones relampaguea aquello que el concepto ha amputado, el exceso que impide la sutura lexical, *lo irredento* que exige su salvación. No es en un pretendido más allá (“estético”) de la filosofía, sino en el modo estetizante-mimético de la *exposición* filosófica (inmanente a la filosofía adorniana) que se halla el secreto de un *exceso* del lenguaje y la razón, que no puede ser captado por ninguna lógica de la racionalidad comunicativa.

Crítica y/como redención

Al igual que la negatividad adorniana, también el benjaminiano *carácter destructivo* ha sido presurosamente asociado con la impronta arrasadora de una destrucción divina incontaminada e incompatible con cualquier forma del orden profano (político, jurídico, institucional); ha sido absurdamente vinculado con la obsesión por la *aniquilación total* a la luz de un mesianismo judeo-alemán de extrañas afinidades con el irracionalismo protonazi de entreguerras. Sin negar la existencia de ciertos párrafos (escindidos e inconexos) que en el entramado trágico de una escritura desgarrada y abismada, pueden precipitar lecturas atemorizadas; Benjamin nunca ha dejado de insinuar (e incluso de afirmar de un modo contundente) que la imprescindible irrupción de las chispas mesiánicas en la oquedad de un tiempo catastrófico, no debía entenderse como la inauguración *positiva* de un *tiempo-otro* (Reino de Dios), sino como una *política* del asedio, de la efímera irrupción (de lo *otro*), de la promesa redencional en la horrenda espesura del perpetuo estado de excepción. El paraíso divino “no es el *telos* de la *dynamis* histórica (...) Por eso el orden de lo profano no puede construirse sobre el pensamiento del Reino de Dios, por eso la teocracia no tiene sentido político, sino únicamente un sentido religioso” (Benjamin, 1996: 181). Aunque la dinámica profana y la intensidad mesiánica constituyan fuerzas de sentido opuesto, en su *roce* se insinúa la idea de felicidad.

Eso que la dialéctica benjaminiana pone en *suspense* no es el conflicto o la confrontación irremediables de la praxis social sino, por el contrario, la pretensión conciliadora de un orden triunfante que ha sepultado las voces de los vencidos bajo las ruinas que hubo acumulado tras su avance demoledor. Ruinas que solo podrá advertir una mirada permeable al asedio, abierta a la irrupción de los espectros de sus otros; una mirada “contaminada” por el impulso mesiánico-redencional que inscribe su promesa salvífica en la filigrana de una temporalidad sepulcral. La dialéctica benjaminiana no se contenta con *detener* el tiempo (lineal, ascendente, vacío y homogéneo) de la historia, con pulsar el freno de emergencia de la locomotora; sino que exige, además, la comparecencia de las voces silenciadas con la promesa redentora, del instante peligroso con la eternidad, de las estaciones ruinosas con la fulgurante aunque efímera imagen de la felicidad. Benjamin no se limita a celebrar (absurda prerrogativa de la *prisa* posmoderna) el estallido de la vasija (la dispersión/diseminación de las lenguas profanas) sino que se obsesiona,

cual filósofo trapero, en recoger sus fragmentos estallados para producir con ellos el (imposible) *acuerdo secreto* con el *radicalmente otro* violentado. He aquí la inagotable *tarea* del traductor que aún reconociendo la imposibilidad de toda traducción, nunca cesa de propiciar la comunicación (siempre discordante) *en/de* las diferencias.

La *destrucción* benjaminiana es, al mismo tiempo la crítica de las ruinas (“mortificación de las obras”) y el devenir ruinoso de la armonía caricaturesca de un eterno presente que clausura el pasado. En tanto crítica, la *destrucción* lanza una señal de alarma, un aviso de fuego ante la perpetuación del horror, desafía la *continuidad* del tiempo catastrófico. Pero en Benjamín, este gesto crítico-destructivo solo puede entenderse a la luz de un movimiento simultáneo que propicia la irrupción de *lo otro*; diseña *collages* con residuos abandonados; produce montajes con las pequeñas piezas; colecciona restos marginales; inventa una nueva voz para lo silenciado; convoca a los vencidos para honrar el *acuerdo secreto*; abre surcos en los recintos clausurados; ensaya constelaciones en que *lo sido* comparece con *el ahora*, imágenes dialécticas en que relampaguea “el recuerdo involuntario de la humanidad redimida”.

Y quizá por todo esto, el pensamiento benjaminiano deba ser considerado *dialéctico*, porque aun renunciando explícitamente a la reconciliación tranquilizadora, a la remisión identitaria y a la subsunción uniformadora de la(s) diferencia(s), jamás deja de ensayar el gesto salvífico de propiciar afinidades, de (re)articular los fragmentos estallados, de tender un puente indestructible con la tradición de los vencidos, de recomenzar, una y otra vez (cual gesto *deconstructivo* de inventarse de nuevo a cada paso), la traducción imposible de las lenguas profanas.

Hay crítica (y no mero desmontaje aséptico) porque hay *lo irredento*; es decir, la exigencia de justicia, el reclamo redencional de las voces silenciadas y los cuerpos sepultados por el huracán civilizatorio. La crítica benjaminiana es el sutil desmoronamiento que arruina la fachada ostentosa, pero al mismo tiempo, *escucha* y promesa de *felicidad*, un acudir presuroso ante el llamado desgarrador de los vencidos; el gesto obsesionado por (entre)abrir las *pequeñas puertas*; el anuncio de que a cada instante, tan eterno como fugaz, puede ocurrir el acontecimiento redentor. En Benjamin, *lo irredento* no reclama la devastación (que solo podría

ser consumada por una *fuerza fuerte* de dominio), solo *exige* la *felicidad*, la apertura de un camino entre las ruinas.

Una *diferancia* no oposicional

Ciertamente, la *deconstrucción* derridiana escapa (o al menos lo intenta con notable esfuerzo) de una dialéctica que presupone la negatividad (en tanto aniquilación de una *otredad* antagónica a la que *juzga* coactiva-opresiva) y de una teoría crítica que *decide*, que juzga, que repone lo dañado/denegado, es decir, que toma *decisiones* a partir de una elección valorativa. Su única ley es la de una *indecidibilidad* reticente a cualquier horizonte, proyecto o programa. Y sin embargo, dicha imposibilidad no supone neutralidad, indiferencia o suspensión indefinida sino, paradójicamente, una responsable decisión fundada en la *différance* (al mismo tiempo acogida de lo diverso/diferente, y perpetuo diferir de la *presencia*, de la definitiva “realización”).

De un modo muy similar a la *destrucción* benjaminiana, la *deconstrucción* no se propone demoler/destruir/aniquilar por entero el edificio del pensamiento filosófico, la herencia de la tradición cultural de Occidente; no consiente en asumir –obsesiva pretensión de la crítica habermasiana– el *salto* nietzscheano hacia un más allá *postfilosófico*. La estrategia *deconstructiva* consiste en des-estructurar, en desmontar, en desedimentar; aunque para ello necesite, imperiosamente, conmover, solicitar, producir un temblor que ponga en evidencia la trama constructiva, el montaje, las fuerzas operantes en dicho entramado constitutivo, sus fallas, sus grietas, sus tensiones. Y precisamente por ello, para lograr horadar aquellas “fortalezas” en que dicha herencia se repliega con esmerada resistencia (el *logos*, el *telos*, la *phoné*, la lógica calculante, la estructura jurídica del derecho, la lengua comunicacional, la burocrática institucionalidad burguesa, los recintos clausurados del pasado), la derridiana *deconstrucción* (al igual, una vez más, que la benjaminiana *destrucción* o la adorniana *crítica inmanente*) no puede más que habitar los excesos, los márgenes, los fragmentos estallados, los escombros desmoronados, las ruinosas estaciones, ¿la negatividad? Y es allí, y solo desde allí que *el/lo otro* puede relampaguear cual promesa, espectro, astillas mesiánicas de un tiempo *por-venir*.

Igualmente reticente a una negatividad concebida como la demolición de lo antagónico, y a una liquidación nihilista del sentido (escéptica pretensión postmoderna), la *deconstrucción* se inscribe, inevitablemente, en un campo polémico, en un escenario conflictivo, *agónico*, en el espacio abierto de una *discordia* inerradicable. Y precisamente por ello, resultaría absurdo asumirla ya como neutral esteticismo, ya como metódica positividad constructiva. Tal como el propio Derrida no cesa de afirmar, la *deconstrucción* es una intervención estratégica y *situada* que si bien elude el juicio crítico, no renuncia a *cambiar* el estado de cosas, a intensificar la transformación en curso; aunque no como operación calculada, deliberada y controlada, sino como intromisión responsable y eficiente. Y, por lo tanto, necesariamente riesgosa. Solo a partir del temblor/conmoción/solicitud de ese terreno de dicotómica y jerárquica clausura (y, por consiguiente, de *polémicas* resistencias) será posible producir la parálisis/suspensión de dicho orden (conceptual, jurídico, político) para abrir lo que allí permanecía clausurado: la *archiescritura* como condición de la significación, como trazo, como *huella* que interrumpe la lógica de la presencia para introducir lo incalculable, como *différance* (que, en adelante, traduciremos como *diferancia*) que irrumpe en el horizonte teleológico y difiere la plenitud, como *exceso* que impide la sutura, como *espectro* que asedia el orden del derecho, como anuncio/promesa de la justicia y la democracia *por-venir*.

¿Es posible salir de la “evidencia hegeliana” –se pregunta Derrida–, o debiéramos contentarnos con tenderle trampas, con propiciar un desplazamiento a la vez *ínfimo* y *radical* respecto de ella? Y se responde el argelino: “Soportar la evidencia hegeliana querría decir, hoy, lo siguiente: que es necesario, en todos los sentidos, pasar por el ‘sueño de la razón’, el que engendra y el que hace dormir a los monstruos; que es necesario atravesarlo efectivamente para que el despertar no sea una astucia del sueño. Es decir, de nuevo, de la razón. El sueño de la razón no es quizá la razón dormida, sino el sueño en la forma de la razón, la vigilancia del *logos* hegeliano” (1989: 345). Lejos de la absurda pretensión de haberse emancipado de Hegel, Derrida propone “tomárselo en serio”, apropiarse de sus textos, actuar astutamente con sus astucias, manipular sus cartas, inscribir en la espesura de su léxico y su sintaxis (es decir, de *la* lengua filosófica) aquello que *excede* sus conceptos, sus oposiciones, sus jerárquicas dicotomías; sobreimprimir en su discurso la “punta de experiencia” que lo disloca desde su propio entramado conceptual.

De este modo, para perforar dicha dualidad sistémica allí donde la negatividad hegeliana podría confundirse con la contracara cómplice de la positividad, Derrida recurre a la “operación soberana” de Bataille, a ese punto de no reserva (de gasto sin reserva, de intervención no calculada, sin medida) que se inscribe/imprime en la lógica filosófica hasta volverla indecible, hasta dejarla sin el recurso de la reparación salvadora (*Aufhebung*). Lo que es necesario desgarrar en lo negativo es aquello que hace de él un reverso tranquilizador y seguro de la positividad, aquello que lo vuelve sobre sí mismo impidiendo la apertura hacia la otredad. Y para lograrlo, es necesario tallar en su rostro aquello que la lengua filosófica ya no puede designar como negativo, propiciando ese *temblor* que resquebraja el cascarón del señorío dialéctico y le imprime un *silencio soberano*. Dice Derrida: “Al *redoblar* el señorío, la soberanía no *escapa* a la dialéctica. No se puede decir que aquélla se extraiga de ésta como una pieza que se vuelve independiente, de repente y por decisión, por desgarramiento. Si se separase así la soberanía de la dialéctica, se haría de ella una negación abstracta y se consolidaría la onto-lógica. Lejos de interrumpir la dialéctica, la historia y el movimiento del sentido, la soberanía le da a la economía de la razón su elemento, su medio, sus linderos ilimitativos de sin-sentido. Lejos de suprimir la síntesis dialéctica, la soberanía inscribe a ésta y la hace funcionar en el sacrificio del sentido. Arriesgar la muerte no basta si la puesta en juego no se lanza, como suerte o azar, sino que se invierte como trabajo de lo negativo” (ibíd.: 357/8).

Como en Deleuze, la cautela está puesta en el modo de entender el *trabajo de lo negativo*, pero a diferencia de este último, Derrida se niega a dar, presurosamente, el *salto antidialéctico* hacia la positividad vital y afirmativa (una de las tentaciones de la *deconstrucción*); y prefiere debatirse en esa *agónica* tensión sin garantías, desplegar las aporías hasta hacer estallar su *contaminación diferencial*, imprimir un punto de no reserva en la operación segura y calculada del *logos filosófico*, inscribir la *otredad* en la clausura de la jerarquía dicotómica. Artaud y su “teatro de la crueldad” terminaron por convencerlo de la necesidad de recuperar “una cierta dialéctica (...) fuera de un hegelianismo convencional”, una *dialéctica trágica* que pueda concebirse como “movimiento indefinido de la finitud, de la unidad de la vida y de la muerte, de la diferencia, de la repetición originaria, es decir, el origen de la tragedia como ausencia de origen simple. En este sentido la dialéctica es la tragedia, la única afirmación posible contra la idea

filosófica o cristiana del origen puro, ‘contra el espíritu del comienzo’ (...) Lo trágico no es la imposibilidad sino la necesidad de la repetición” (ibíd.: 340).

La explícita necesidad de inscribir su estrategia *deconstructiva* en una trama *diferente* de aquella historicidad fundada en las garantías, jerarquías y oposiciones dicotómicas, no logró, sin embargo, convencer a Derrida sobre la conveniencia de dar el *salto* más allá de *toda* dialéctica. Bien sabía el argelino que todo *salto postdialéctico* remite a una positividad que huye, a una *presencia* que procura salvarse de cualquier contaminación con la negatividad. Y nada más alejado que esta huida por parte de una *vida alegre*, de su noción de *diferancia* en tanto juego/resto/rodeo irreductible a cualquier *reapropiación onto-teo-lógica*, a cualquier presencia verificable/positividad calculable/plenitud vital y *saltarina*.

Si el concepto de diferencia agotaba su sentido en la remisión a lo no-idéntico, la “intervención ortográfica” que la convierte en *diferancia* le permitirá a Derrida aludir tanto a una temporización que desvíe/suspenda/demore el tiempo espacial de la realización, como a un *diferendo/polemos/desacuerdo*, es decir, a eso que aquí hemos denominado *agonía*. En tanto condición de posibilidad de la significación, la *diferancia* nos sitúa en el terreno de la discordia, configura el *campo de batalla* de la cotidiana disputa por el sentido. Y es este conflicto/desacuerdo irreductible de todo orden (en tanto falla constitutiva que impide el cierre totalitario del significado) el que no cesa de *arruinar* tanto a la *prisa postmoderna* obstinada en celebrarlo como mero *juego* (“pluralista”) de las diferencias, como al dialogismo del consenso racional entre “libres e iguales”.

Dialéctica y *temporización*

El crítico norteamericano Fredric Jameson ha producido, sin duda alguna, la más ambiciosa y original revisión y reactualización del pensamiento dialéctico en el siglo XXI (2013); es decir, en un tiempo en que ya no podía ser pensado ni como *sistema* filosófico unificado (hegeliano), ni como *método* (marxiano) que consagraría su carácter meramente instrumental. Jameson comienza su exposición con un agudo interrogante que atravesará el resto de su obra (y que aquí nos interpela de un modo muy especial): “¿No se proponía acaso la dialéctica, aun en su

forma hegeliana, inscribir el tiempo y el cambio en nuestros propios conceptos, y demostrar cómo el anhelo demasiado-humano por la intemporalidad oscurecía la inadecuación de nuestras categorías mentales y filtraba el brillo de las contradicciones (un diagnóstico que Marx recapitulará en el plano de lo cotidiano con sus distintas doctrinas de la ideología)?” (op.cit.: 13). No vamos a adentrarnos aquí en una obra tan ambiciosa, pero sí a repensar este interrogante a la luz de los cruces que estamos intentando ensayar.

Si pensamos, con Jameson, a la dialéctica hegeliana como la inscripción del “tiempo y el cambio”, que conmueve el concepto y visibiliza el conflicto, no hallaremos mayores obstáculos a la hora de trazar *cierta afinidad* con la (decididamente *política*) necesidad benjaminiana de abrir un surco en los recintos clausurados del pasado; o con la adorniana resistencia (agónica) de lo no-idéntico en tanto inscripción del sufrimiento en la opacidad del tiempo lineal; o con la *temporización* derridiana como interrupción/demora/diferimiento de la *presencia*, del tiempo *presente*. Preferimos pensar, entonces, la negatividad, menos como una operación tendiente a la destrucción/demolición/aniquilación de un orden filosófico, político, epistémico y/o discursivo (algo que, paradójicamente, la asimilaría con la *prisa postmoderna* del salto), que como una instancia conflictiva, confrontativa, tensional de la praxis social; como el *exceso* que resiste tanto a las armonías conciliatorias (del diálogo racional, el consenso deliberativo o la “paz perpetua”) como a las afirmativas pretensiones de una vida jovial y danzarina.

Así, las aporéticas encrucijadas derridianas que instauran el escenario trágico de lo imposible, lo indecible y lo indecidible, se alejan notoriamente de un vitalismo *afirmativo* que bucea en las pulsiones preindividuales, al mismo tiempo que se aproximan a la adorniana *dialéctica negativa* que asume la tragedia constitutiva de la historia como aniquilación de lo no-idéntico, que *lee* las catástrofes del siglo XX como exigencia redencional, como promesa de emancipación en tanto “pluralidad de lo distinto”, que reclama una *decisión* urgente y responsable (sin reservas), ajena al cálculo y la previsión. Después de todo, ¿qué es lo que niega la (tan bastardeada por la *prisa* postmoderna) *negatividad* adorniana?, ¿qué otra cosa puede ella negar más que la totalitaria pretensión del concepto, la asfixiante reducción de la pluralidad al dominio de lo uno, la espantosa subsunción de la(s) *diferencia(s)* en la identidad ideal, la “abstracción real” en tanto condición de posibilidad de una racionalidad técnica que

anula/administra toda singularidad y preanuncia el infierno concentracionario? La negatividad adorniana no supone, por consiguiente, una ingenua inversión de valores, ni el reemplazo de una tradición bárbara por otra redencional superadora, ni la reposición de un origen denegado/oprimido en tanto *presencia* recuperada, ni la sustitución de una lógica (técnica-burocrática-calculante) por una experiencia mimética incontaminada. Entender el *criticismo* frankfurtiano como metafísica de la *presencia*, como aniquilación de la diferencia en el antagonismo, o como consumación de una negatividad destructiva que guardaría ciertas afinidades ("judeo-alemanas") con el mítico irracionalismo de entreguerras, constituye una pretensión tan apresurada como absurda e incapaz de "hacer justicia" con el adorniano reclamo de justicia.

Actualidad de *cierta* dialéctica

Como respuesta a la experiencia de la barbarie del siglo XX (tanto la que se eleva entre las ruinas humeantes de la guerra, los campos y la consumación de la lógica técnica-burocrática-identitaria de dominio "social", como la que cala en el sufrimiento y el dolor del daño "individual"), la filosofía adorniana solo podía constituirse como grito desgarrado, es decir, como la negación, la crítica, la denuncia de dicha catástrofe. Una negación que comienza por negar, justamente, ese principio de identidad que aniquila la diferencia, que subsume (ordena, organiza, clasifica, calcula, homogeneiza) lo real en los esquemas conceptuales de una racionalidad formal-finalista. Si bien dicha negatividad no puede ser confundida –lo hemos afirmado *ut supra*– con la demolición lisa y llana de toda razón, de toda herramienta conceptual, de toda teoría, de todo *logos*; el pensamiento filosófico ya no podrá reponerse de semejante conmoción. Es decir, ya no podrá esgrimir, orgullosamente, su impronta sistemática/totalitaria/identitaria/conciliadora debido a que sus tragedias constitutivas han sido, por fin, *articuladas como visibles* por la pluma atormentada de los obsesionados *alarmistas* frankfurtianos. Y sin embargo, frente a esta incertidumbre, ante la ausencia absoluta de garantías y seguridades, la filosofía adorniana (cuya actualidad consiste en haber dejado pasar el momento de su realización) no dudará en asumir el *riesgo* de caminar entre *ruinas*, de entregarse a la experiencia, de abrir un surco entre los escombros, de *decidir* a cada paso frente a cada nueva situación, de comenzar "siempre de nuevo,

de una forma cada vez totalmente nueva, una vez de nuevo, una primera vez, una vez más y una vez por todas la primera vez” (Derrida, 2005: 17).

Tempranamente, Adorno nos había alertado contra dos actitudes filosófico-políticas que iban a consolidarse durante el último cuarto del siglo XX (con el auxilio invalorable del estrepitoso derrumbe de los socialismos): por un lado, el abandono consensualista/moralista de *toda* negatividad; por el otro, la renuncia vitalista-nómade-afirmativa de *toda* dialéctica. A los primeros, les advierte que “la unidad y la armonía son a la vez la torcida proyección de un estado que ha perdido todo antagonismo y que está satisfecho con las coordenadas de un pensamiento dominador y represivo” (1986: 32); mientras que a los apresurados discípulos bergsonianos, horrorizados por las violencias del concepto, les recrimina: “La sal dialéctica es arrastrada por el flujo uniforme de la vida; lo que ha cuajado como una cosa es considerado sin más como secundario, en vez de comprendido junto con esa accesoriedad. El odio contra el universal petrificado funda un culto de inmediatez irracional y de la libertad soberana en medio de lo oprimido” (Ibíd.: 16-17). Lo que ambas actitudes se esmeran en eludir/ignorar es, precisamente, el *desacuerdo* en que se funda todo orden político y/o conceptual, la negación de la parte maldita de los sin parte, de esos incontables que ni podrán participar del diálogo consensual, ni tampoco eludir la confrontación con sus opresores afirmando el flujo uniforme de una vida dañada que jamás estará a salvo en tanto aquellos no cesen de vencer.

Y continúa diciendo Adorno: “En el estado de desgarramiento la diferencia es vivida como algo negativo” (Ibíd.: 38). Pero lejos de ceder a la *prisa* antidialéctica que abjura de toda negatividad/crítica, agrega de inmediato: “Y esto es lo que hace al sujeto retroceder a su interior y a la riqueza de sus formas de reacción. Solo la reflexión crítica sobre sí mismo protege contra la limitación de la propia riqueza así como contra la construcción de un muro entre sí y el objeto” (Ibíd.); y en esta posibilidad de enriquecer las formas de la reacción, el sujeto se torna capaz de buscar “en el objeto lo que éste ha perdido al consolidarse como tal” (ibíd.: 28). Y en virtud de esta (auto)crítica redentora –de un pensamiento que vuelve “a reparar en los pedazos de lo que él mismo perpetró”(Ibíd.)–, la fachada altiva de la razón de dominio se arruina, se desmorona hasta volverse finita, crítica, negativa, dialéctica; y solo así consigue abrirse al asedio de su(s) otro(s): la mimesis, la naturaleza violentada, el arte autónomo, la singularidad no-idéntica, lo diferente, lo

otro. Es en/desde ese estado ruinoso atravesado por la caducidad/negatividad, que la razón (dialéctica) adorniana se vuelve *responsable* de/por sus otros.

Y en esta verdadera *mediación* dialéctica que (re)sitúa a la razón en ese escenario siempre tensionado (e irremediablemente *agónico*) de la con-vivencia con sus fantasmas, relampaguean – una vez más– los *secretos acuerdos* con la derridiana lógica de la espectralidad, de la contaminación, del asedio, del reclamo hospitalario del otro/extraño/extranjero. Lejos de subsumir la diferencia en la grisura binaria de lo antagónico, la dialéctica adorniana (y, desde ya, la *destrucción* benjaminiana) la produce como *exigencia* de lo irredento. Es en *esta* dialéctica donde se revela –para Adorno– la existencia dañada de *lo otro*, lo diferente, lo diverso, en su perpetuo combate contra la identidad. Es *esta* dialéctica la que inscribe el tiempo, la finitud, la caducidad, la otredad, en el rostro orgulloso de lo uno, de lo idéntico, de lo siempre igual; y la que, al mismo tiempo, nos recuerda que tanto el pensamiento como *lo social* (la “ley real”) constituyen un escenario controversial al que no logran hacerle justicia ni las celebraciones vitalistas del nomadismo infinito, ni las (también “liberales”) soluciones de la racionalidad comunicativa y el consenso universalista.

Una cosa es negarse (dignamente) a forzar/violentar *lo diferente* en una matriz oposicional/antagónica; y otra muy distinta es negarse (éticamente) a pensar (políticamente) la matriz controversial/agónica de *lo social*. Es este gesto el que logra reconciliar a la *prisa post* con la obsesión consensualista de una modernidad tan insatisfecha como refractaria a los combates emancipatorios. Solo el intento (perpetuamente renovado e irremediablemente fallido) de articular las diferencias en un horizonte *común* de sentido (reclamo irrenunciable de *cierta* dialéctica) nos permitirá medirnos con la confrontación inevitable que persiste a pesar de éxodos, desobediencias y nomadismos; y también de las refinadas razones comunicativas. ¿Y acaso la idea derridiana de *negociación* (verdadero lugar de la *política*) entre el *campo de fuerzas* tal como se presenta en la actualidad y la *democracia por-venir*, no supone un modo particular de dicha articulación?

Si persistimos en recuperar una *cierta* forma de la dialéctica es porque necesitamos *deconstruir* la eternidad de un presente que pretende haber conjurado los fantasmas del pasado

(de haber abjurado de cualquier *secreto acuerdo* con la tradición de los vencidos), y que se muestra inconmovible frente a la exigencia del acontecimiento *por-venir*. Hay dialéctica (y no más bien la nada de la *prisa*) porque hay discordia, desacuerdo, agonismo. Pero también, y especialmente, porque no nos contentamos ni con hundirnos en el fango de los combates, ni tampoco con disolverlos/negarlos en el entramado engañoso de los consensos; porque no estamos dispuestos a ensayar, *presurosamente*, alguna forma del éxodo, el nomadismo o la ingenua celebración de lo diverso. Hay dialéctica, entonces, porque nunca cesamos de intentar alguna forma (siempre fugaz, provisional, efímera) de articular las diferencias; de producir *constelaciones* de sentido en que *lo otro* pueda, por fin, relampaguear fugazmente; de recoger, cual trapero, los fragmentos estallados para ensayar con ellos un nuevo montaje; de abrir, tímida aunque decididamente, un promisorio camino entre las ruinas.

Bibliografía citada

Adorno, Theodor (1986): *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid.

Adorno Theodor (1998): *Mínima moralia*, Taurus, Madrid.

Benjamin, Walter (1996): *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, ARCIS-LOM, Santiago de Chile. Traducción, introducción y notas: Pablo Oyarzún Robles.

Deleuze, Gilles (1994): *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona.

Derrida, Jacques (1989): *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.

Derrida, Jacques (1997): *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, Tecnos, Madrid.

Derrida, Jacques (2005): *Canallas*, Trotta, Madrid.

Colli, Giorgio (1996): *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona.